

Estudio preliminar

**;POR QUÉ TIENE SENTIDO SEGUIR HABLANDO
DE TOLERANCIA?**

por

EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA

Considero muy importante que se recuerden los grandes autores y las grandes obras de la historia de las ideas. Y ello no sólo por erudición o por tomar contacto con la sabiduría acumulada durante siglos, y que son la mejor herencia de la historia de la humanidad, sino también porque se trata de textos vivos que hoy nos pueden enseñar a vivir de manera más decente.

Por ello tengo que agradecer a Diego Blázquez su invitación a prologar su trabajo de traducción de un autor y una obra importante en la historia de la tolerancia. A la vez, debo felicitarle por el empeño y gran esfuerzo que conlleva una labor de este tipo.

Roger Williams es, por sobrados motivos, un autor que debe ocupar un lugar notable en la historia de las reflexiones sobre la tolerancia; la lectura de esta obra y el *Estudio Introductorio* de Diego Blázquez, así lo atestiguan.

Sin una defensa clara de la separación entre la Iglesia y el Estado nunca hubiera sido posible plantear históricamente el tema, primero de la tolerancia religiosa y, más tarde de la libertad de pensamiento. Y aquí la aportación de R. Williams sobresale por su claridad. Lo mismo que en la defensa de la libertad de conciencia, de la que se ha defendido que «por su amplitud de criterio y su riqueza doctrinal» supera la futura «Carta sobre la tolerancia» de J. Locke (1689)'.

¹ JOSEPH LECLER, *Historia de la tolerancia en el siglo de la Reforma*, tomo II, Ed. Marfil, Alcoy, 1967, trad. de Antonio Molina Meliá, pág. 484.

R. Williams sería un magnífico exponente de la historia de la tolerancia en su sentido negativo. Su postura es de defensa de las opiniones diferentes a la suya, reivindicando la tolerancia aun en el caso de que no consideremos que sean dignas de interés o de que nuestra actitud no pase de soportarlas para evitar un mal mayor (es decir, la ruptura de la paz social y la convivencia). No he encontrado ningún dato relevante que pueda permitir situar a R. Williams en la historia de la tolerancia positiva, es decir, de la tolerancia que pretende algo más que el soportar y el respetar, un intento de comprensión de lo diferente. Por supuesto que los dos tipos de tolerancia son necesarios y de los dos se derivan, históricamente, los derechos de libertad religiosa y de pensamiento. Sin embargo, hoy es insuficiente hablar solamente de tolerancia en su sentido negativo y posiblemente no sea descabellado pensar que hay una historia de la tolerancia positiva, casi paralela a la de la tolerancia negativa², donde quizá puedan situarse algunos frailes y cronistas de la recién descubierta América, Montaigne, P. Bayle, Montesquieu, Voltaire o J. S. Mili.

Cualquier trabajo histórico sobre la tolerancia sirve de estímulo para preguntarnos críticamente qué papel ha ocupado esta virtud en el desarrollo de los derechos humanos y en las sociedades democráticas contemporáneas. Entiéndase que, al hablar hoy de tolerancia, no se está haciendo referencia a un

² Sobre la distinción entre tolerancia negativa y positiva, ver mi trabajo «Los derechos de las minorías culturales y de pensamiento», en el libro colectivo *Derechos de las minorías y de los grupos diferenciados*, Escuela Libre Editorial, Madrid, 1994, pág. 310.

Ver también CARLOS THIEBAUT, «De la tolerancia», *La balsa de la Medusa*, Ed. Visor, Madrid, 1999, págs. 43 y sigs. La tolerancia positiva tendría que ver con lo que Fernando Salmerón llama la disposición para la persuasión: «La disposición para la persuasión supone, frente a la posibilidad de la coacción o de la mera aceptación pasiva de una situación que se piensa pasajera, un acto permanente de confianza en la razón para dirimir controversias entre los seres humanos. En cierto momento representó una de las grandes enseñanzas de la Ilustración, y en la política moderna ha venido a ser una disposición fundamental de la vida democrática», en *Diversidad cultural y tolerancia*, Ed. Paidós, México, 1998.

Otro libro sobre la tolerancia es el de JOSÉ MARTÍNEZ DE PISÓN, *Tolerancia y derechos fundamentales en las sociedades multiculturales*, Ed. Tecnos, Madrid, 2001.

derecho, sino a una virtud personal y social que es una prueba de la buena salud de la democracia y de un sistema político de libertades. Tolerancia que precisa algunas dosis de duda y escepticismo, pero que no es una muestra de relativismo. Tolerancia que se encuentra muy alejada de las fes militantes y de fundamentalismos integristas y de actitudes fanáticas, pero que no significa indiferencia hacia la suerte de los demás, sino reconocimiento de su dignidad y respeto por su autonomía. Tolerancia fruto de una educación abierta y de una ética de convicciones fuertes, pero flexible ante el conocimiento de las equivocaciones humanas y compasiva. Tolerancia que no puede ser impuesta bajo amenazas y sanciones jurídicas, sino vivida como fruto de un talante abierto al conocimiento de otros pensamientos y formas de vida diferentes.

Por ello creo que es muy oportuno el subtítulo que Iring Fetscher puso a su monografía histórica sobre la tolerancia: «Una pequeña virtud imprescindible para la democracia»³. Para este autor la tolerancia «es una virtud democrática indispensable en las sociedades modernas, con su pluralidad de minorías nacionales y agrupaciones religiosas». Aunque históricamente tolerar se ha identificado, muchas veces, con soportar, hoy representa una exigencia de mayor alcance: «el reconocimiento de la legitimidad de la diferencia, surgirá de ella la exigencia no sólo de la igualdad de derechos sino también de equiparación en cuanto a respeto y consideración» (pág. 25).

La tolerancia que hoy nos interesa es mucho más que la tolerancia negativa; se trata hoy, también, de una actitud de curiosidad, respeto, simpatía, interés y comprensión. Es una actitud plural, pero selectiva y muy alejada del «todo vale» o «todo vale igual». El diálogo y la discusión sobre las formas de la vida buena precisa, sin duda, de esa actitud abierta. Actitud, repitamos, que «no significa indiferencia hacia los demás, sino el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferentes» (pág. 143).

¿Significa lo anterior que una vez que se ha logrado el reconocimiento constitucional y legislativo del derecho a ser dife-

³ IRING FEISCHER, *La Tolerancia. Una pequeña virtud imprescindible para la democracia. Panorama histórico y problemas actuales*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1994, trad. de Nélida Machain y revisión técnica de Rith Zimmerman.

rentes ya no es necesario seguir reivindicando la tolerancia? Creo que la respuesta debe ser negativa, puesto que cuando hablamos de tolerancia hacemos referencia a un valor y a una virtud y cuando hablamos de «derecho a ser diferentes» estamos haciendo mención a una serie de derechos que tienen que ver, sobre todo, con el pensamiento y su expresión cultural y política libres.

Tolerancia como virtud y derecho a ser diferente son elementos diferenciables, pero que, al mismo tiempo, se precisan y complementan la una y el otro. La libertad de ideas y su libre expresión son algo dinámico, cuyo desarrollo adecuado depende muchas veces de la práctica de la tolerancia, tanto de la negativa, que soporta, como de la positiva, que respeta, intenta comprender y dialoga.

Creo que en el hecho de no haber tenido esto en cuenta, se encuentran los motivos de una actitud «bastante hostil» hacia la tolerancia, ejemplificada en Javier de Lucas y Francisco Tomás y Valiente. En el caso del primero, apunta que, cuando nos encontramos con un reconocimiento jurídico del pluralismo, la igualdad y las libertades «apelar a la tolerancia como principio público es rebajar los derechos»⁴. En el segundo caso, podemos leer: «Si hoy tenemos libertades que son derechos fundamentales, ¿qué sentido tiene la tolerancia?»⁵.

Pienso que en los dos ejemplos se da una actitud similar, propia de algunos, y en este caso además buenos, juristas: la de confundir la realidad con el Derecho, o más concretamente, la de pensar que esa realidad que crea el Derecho se impone siempre, y rápidamente, a la realidad social. Para ser más explícito, ¿qué pensar de alguien que mantuviera hoy, en el 2002, que la Constitución española de 1978 habría servido para acabar con el terrorismo de ETA?; el desarrollo más que satisfactorio, desde 1978, de las libertades de pensamiento y expresión, desde el punto de vista de su reconocimiento y garantías jurídicas, y la vigencia de un real pluralismo político, ¿ha servido para frenar o eliminar el asesinato cobarde de muchos cien-

⁴ JAVIER DE LUCAS, «¿Para dejar de hablar de la tolerancia?», en *Doxa*, núm. 11, Alicante, 1992, págs. 124-125.

⁵ FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE, *A orillas del Estado*, Ed. Taurus, Madrid, 1996, pág. 227.

tos de españoles por parte de esta banda?; ¿no es ya el momento, antes de que sea demasiado tarde o imposible, de tomar en serio las circunstancias sociales y políticas, es decir prejurídicas?; la mano que apretó el gatillo de la pistola que acabó con la vida de Francisco Tomás y Valiente, ¿desconocía que tenía derechos civiles y políticos?, o aun aprovechándose de ellos, ¿no iba guiada por una mente intolerante, propia del fanático terrorista, del que considera que está justificado matar al que piensa de otra manera?

Creo que un pequeño esfuerzo por intentar pensar sobre estos interrogantes nos ayudará a ver la importancia práctica de la tolerancia como un apoyo continuo a un régimen de libertades democráticas.

En esa línea de pensamiento, considero que no se puede pasar por alto el hecho de que algunos importantes representantes de la reflexión moral, social y política contemporánea están muy alejados de considerar que el discurso de la tolerancia haya agotado sus posibilidades de aportar alguna solución de interés a los problemas de la convivencia en las sociedades actuales. Ese es el caso, que paso ahora a comentar, de Michael Walzer, Giovanni Sartori y John Gray, expuesto en trabajos recientes.

Para M. Walzer, quien tiene la deferencia de informarnos de entrada de que su análisis parte de una doble experiencia real: la personal de ser un judío estadounidense y la de habitar en Estados Unidos, «país donde cada uno tiene que tolerar a los demás», cuando alguien es, al mismo tiempo, sujeto y objeto de la tolerancia es cuando se constata la importancia de esta virtud ciudadana, importancia que nace directamente de la necesidad de encontrar formas adecuadas de convivencia. «La tolerancia hace posible la diferencia; la diferencia hace necesaria la tolerancia», señala al principio de su libro *Tratado sobre la Tolerancia*⁶.

La necesidad de la práctica de la tolerancia tiene en cuenta, sobre todo, dos datos: la de hacer posible la coexistencia pacífica y la de que esa coexistencia debe tener lugar entre gru-

⁶ MICHAEL WALZER, *On Toleration*, Yale University Press, New Haven, 1997. Cito por la traducción castellana de Francisco Álvarez, en Ed. Paidós, Barcelona, 1998, pág. 13.

pos humanos «con diferentes historias, culturas e identidades». Además, la presencia más o menos incipiente o desarrollada del multiculturalismo nos debe llevar a tratar el asunto de qué diferencias culturales deben tolerarse o no, puesto que tanto la diferencia como la tolerancia son elementos que han de subordinarse al objetivo de la coexistencia pacífica. También en el ámbito de las diferencias políticas es muy recomendable no olvidar ese objetivo, puesto que, como señala este autor, «prohibir la participación en elecciones democráticas a un partido programáticamente antidemocrático, no es un caso de intolerancia hacia la diferencia, es simplemente un acto de prudencia» (pág. 24).

Las dos cuestiones anteriormente planteadas: la de la tolerancia cultural y la de la tolerancia política y la de sus límites respectivos, están muy presentes en nuestras sociedades y, en ningún caso, se han visto desplazadas ni por el reconocimiento de los derechos políticos ni por el de los derechos culturales en las constituciones democráticas. Es más, el significado y el alcance jurídico de esos derechos constitucionales precisa de un análisis y reflexión paralela en el ámbito moral y político.

M. Walzer enumera hasta cinco posibilidades de practicar la tolerancia, que coinciden con sus cinco modelos históricos. Así, tolerar puede significar aceptar resignadamente la diferencia para mantener la paz, indiferencia positiva ante la diferencia, la aceptación estoica, la curiosidad y el entusiasmo hacia lo diferente. Quizá convenga añadir que la primera posibilidad coincide con la práctica de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII, es decir, con la tolerancia que anteriormente he denominado negativa, ya que la actitud de la curiosidad, entendida como apertura hacia los otros diferentes, incluso «respeto, voluntad de escuchar y aprender» (pág. 26) y la última, admisión entusiasta de la diferencia, son buenos ejemplos de tolerancia positiva.

Sin embargo, Giovanni Sartori pone en duda que la diferencia, como simple diversidad, sea un valor. Existen diferencias aceptables y diferencias incompatibles con «la buena sociedad». Nadie podrá negar que las ideas expuestas en su libro *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* tiene un gran interés y viene marcado por la oportunidad, a pesar de que algunas de sus conclusiones son preci-

pitadas. Para este autor la buena sociedad es una sociedad pluralista, pero sociedad pluralista y multiculturalista no significan lo mismo, porque «pluralismo y multiculturalismo son concepciones antitéticas que se niegan la una a la otra»⁷.

Uno de los puntos que más me han interesado del libro de G. Sartori es que llama la atención sobre lo equivocado de muchas políticas de integración actualmente en vigor o defendidas por algunos estudiosos de la inmigración. No es raro encontrar autores que dan la impresión de centrar el hecho de la integración en la concesión de la ciudadanía (lo cual es, sin duda, un vehículo importante), pero se olvidan de que una participación igualitaria de «nacionales» y «extranjeros» solamente es posible y auténtica si previamente se ha solventado el problema de la aceptación común de una serie de reglas de juego democráticas. Como señala G. Sartori, la sociedad pluralista puede correr serio peligro cuando acoge a extranjeros que la rechazan (por supuesto que también cuando no es capaz de limitar los derechos políticos de los nacionales que quieren acabar con ella), de la misma manera que resulta muy difícil integrar a extranjeros e inmigrantes de culturas, religiones o etnias muy diferentes (que sea muy difícil, no invalida el hecho de que sea necesario intentarlo y que se espere de las naciones de acogida, que son las más desarrolladas y ricas, una actitud generosa y solidaria)⁸. En definitiva, concluye: «la política de la ciudadanía para todos —sin mirar a quien— no sólo no es una política destinada al fracaso, sino que además es una política que agrava y convierte en explosivos los problemas que se pretenden resolver.

El *cómo* de la integración depende del *quién* del integrando. Y está claro que si los integrados son de naturaleza muy diferente, su integración no se puede gestionar con una receta única» (págs. 112-113).

¿Y cómo afecta todo ello a la práctica de la tolerancia? Establecido que tiene poco sentido (y ninguna posibilidad de realizarse) una tolerancia ilimitada, el asunto radica en buscar

⁷ G. SARTORI, *ha sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Ed. Taurus, Madrid, 2001, trad. de Miguel Ángel Ruiz de Azúa, pág. 8.

⁸ Las ideas expresadas en los paréntesis son mías, no de G. Sartori.

la elasticidad de la tolerancia y criterios más o menos firmes que sirvan para regirla. Los tres que señala G. Sartori me parecen convincentes: «El primero es que siempre debemos proporcionar razones de aquello que consideramos intolerable (y, por tanto la tolerancia prohíbe el dogmatismo). El segundo criterio implica el *harm principie*, el principio «de no hacer el mal», de no dañar. Es decir, que no estamos obligados a tolerar comportamientos que nos infligen daño o perjuicio. Y el tercer criterio es obviamente la *reciprocidad*: al ser tolerantes con los demás, esperamos, a nuestra vez, ser tolerados por ellos (págs. 42-43).

Evidentemente la cuestión no está zanjada con la mera enunciación de los criterios, ni con el intento de aplicarlos, puesto que el primer criterio compromete tanto a la tolerancia negativa como a la tolerancia positiva, el principio del daño debe ser analizado y discutido en su adaptación a casos concretos y, en cuanto al criterio de la reciprocidad, no se trata de una esperanza sino también de una exigencia.

Finalmente, la tolerancia como virtud fuerte de la filosofía liberal, es objeto de explicación en el libro de John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*.

Para J. Gray la tolerancia es una práctica iniciada en la Europa del siglo XVI, un *modus vivendi* que sirvió para constituir el Estado Liberal y una virtud que ha hecho importantes contribuciones al bienestar humano. Dado que la lucha entre valores se ha ido convirtiendo en el estado natural de nuestras sociedades y de nosotros mismos y que «el pluralismo es nuestro destino histórico», es preciso «reacondicionar la tolerancia liberal para que pueda guiarnos en la búsqueda de un *modus vivendi* en un mundo más plural». Reacondicionar la tolerancia liberal significa percatarse del hecho de que la tolerancia liberal es heredera de dos filosofías que hoy son incompatibles: «Vista desde un ángulo, la tolerancia liberal es el ideal de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. Desde el otro, es la creencia en que los seres humanos pueden florecer en muchas formas de vida.

Si el liberalismo tiene un futuro, éste reside en el abandono de la búsqueda de un consenso racional sobre el mejor modo de vida posible. A consecuencia de las migraciones masi-

vas, de las nuevas tecnologías de la comunicación y de la continuada experimentación cultural, en casi todas las sociedades coexisten hoy día varios modos de vida y muchas gentes pertenecen a más de uno»⁹.

Las dos caras del liberalismo son, al mismo tiempo, las dos caras de la tolerancia liberal. La tolerancia, por tanto, cumple dos funciones bien diferentes. En el primer caso la tolerancia consiste en «la persecución de una forma de vida ideal», en el segundo «es la búsqueda de un compromiso de paz entre diferentes modos de vida». La tolerancia liberal hoy, en sociedades plurales, no puede ser otra cosa que la segunda, es decir, un *modus vivendi*.

El primer proyecto liberal estaría ejemplificado por las filosofías de J. Locke, I. Kant, y hoy, por J. Rawls y E. A. Hayek; el segundo por T. Hobbes, D. Hume, I. Berlín y M. Oakeshott.

Cuando leemos esta propuesta de una nueva interpretación de la tolerancia liberal, no parece descabellado pensar que hemos retrocedido al ideal de la tolerancia negativa iniciada en el siglo XVI. Un compromiso de paz entre diferentes modos de vida y de pensar corre el peligro de parecerse más a una actitud bien educada de «soportar» las diferencias que al intento de comprender, dialogar con ellas y respetarlas. Cabe preguntarse, además, si la defensa del pluralismo nos obliga, necesariamente, a sacrificar la posibilidad de discutir sobre una vida superior. Esa renuncia nos sitúa más allá de la filosofía liberal, en palabras de J. Gray en una filosofía posliberal. Sin embargo, no estoy seguro de que esa filosofía posliberal sea un progreso moral y teórico comparada con la filosofía liberal más tradicional u ortodoxa.

Aun estando de acuerdo con J. Gray en que «la diversidad de modos de vida y de regímenes es un signo de libertad humana, no un signo de error» (pág. 159), me pregunto, ¿está condenado el liberalismo a una actitud pasiva, de observador, de gestión de «los conflictos entre culturas, que siempre serán diferentes» (pág. 157), o puede pretender algo más?, ¿cómo solucionar los conflictos entre culturas dogmáticas, cerradas y

⁹ JOHN GRAY, *TWO faces of Liberalism*, Polity Press, Cambridge, 2000, cito por la trad. castellana de Mónica Salomón, en Ed. Paidós, Barcelona, 2001, pág. 11.

fundamentalistas, por un lado, y culturas abiertas, liberales y dialogantes, por otro, si no es a partir de criterios supraculturales?

Quizás J. Gray no se ha dado cuenta de que cuando mantiene que: «No necesitamos valores comunes para vivir juntos en paz. Necesitamos instituciones comunes en las que muchas formas de vida puedan coexistir» (pág. 15), se ha olvidado de que lo que posibilita la creación, existencia, mantenimiento y eficacia de las instituciones comunes es la creencia y aceptación, también comunes, de los valores que las sustentan.

Quizá tampoco se ha planteado en serio la posibilidad de que siempre pueden desarrollarse formas de vida que pretendan eliminar el *modus vivendi* liberal e imponerse de manera exclusiva, y que las sociedades liberales precisen contar con mecanismos de autodefensa, ya que una actitud pasiva resulta suicida. A pesar de estas observaciones, *Las dos caras del liberalismo* puede valer de nueva muestra del hecho de la compleja y continua discusión actual acerca de la tolerancia.

Y ya para concluir, y volviendo a R. Williams, creo y deseo que esta obra, además de cubrir una importante laguna existente en nuestra lengua sobre un indispensable clásico de la tolerancia, servirá para impulsar la reflexión y la discusión sobre esta imprescindible virtud, prueba viva de nuestra capacidad para amar la libertad.

EUSEBIO FERNÁNDEZ GARCÍA

Catedrático de Filosofía del Derecho y Filosofía Política
Santa Olalla de Molledo (Cantabria), mayo de 2004